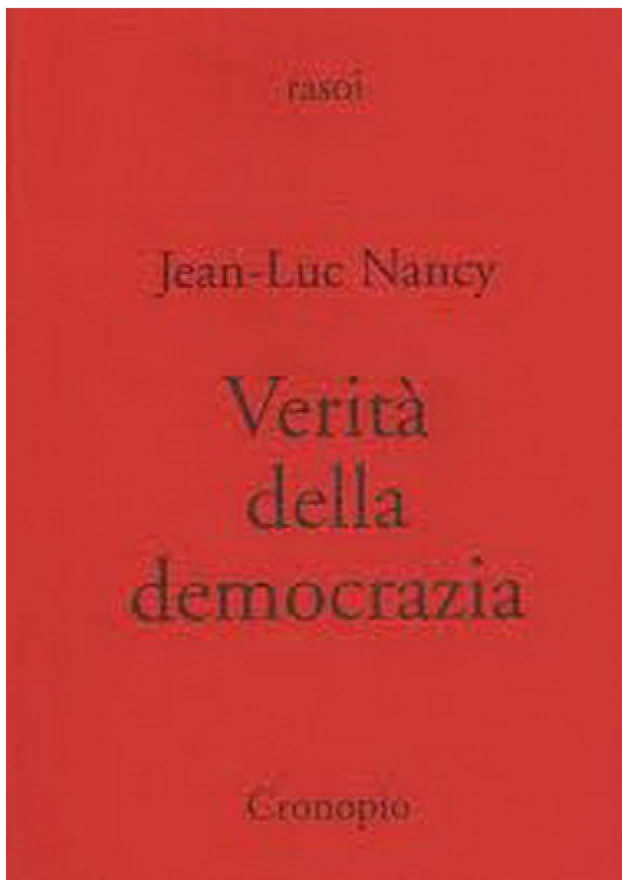
rasoi

Jean-Luc Nancy

Verità della democrazia

Cronopio

Jean-Luc Nancy
VERITA'
DELLA
DEMOCRAZIA



Partendo da un'interrogazione sul significato e l'eredità del '68, Nancy delinea la propria idea di democrazia. Tra il Maggio francese e la "verità" della democrazia c'è infatti un legame profondo, perché il '68, che aveva tra i suoi obiettivi polemici non solo il capitalismo, ma anche una certa forma della politica e della democrazia gestionale, ha inventato una nuova idea della democrazia compatibile con il comunismo nella sua forma più alta. "La democrazia non ha sufficientemente capito che doveva essere anche 'comunismo' in qualche modo, perché altrimenti non sarebbe stata che gestione delle necessità e dei compromessi, priva di desiderio, cioè di spirito, di soffio, di senso". La "democrazia" non è, come nelle teorie

politiche del mondo antico, una forma di governo determinata né, come in quelle della modernità, un principio della politica che si esaurisce nella rappresentanza parlamentare. La democrazia è piuttosto una sorta di condizione preliminare che mette in gioco il destino dell'uomo nel suo complesso e apre lo spazio all'invenzione non di fini ultimi, ma di mezzi in grado di elaborare nuove forme non solo della politica, ma anche dell'arte, della letteratura, dell'esistenza umana individuale e collettiva.

Jean-Luc Nancy

Verità
della democrazia

traduzione di

Roberto Borghesi

Antonella Moscati

Titolo originale

Vérité de la démocratie

© 2008 Éditions Galilée

© 2009 Edizioni Cronopio

Calata Trinità Maggiore, 4 - 80134 Napoli

Tel/fax 0815518778

www.cronopio.il

e-mail: cronopio@blu.it

Se ci fosse un popolo di Dei,
si governerebbe Democraticamente.
Rousseau, *Il contratto sociale*
Libro III, cap. IV

Dopo le denunce miopi o impaurite di certi intellettuali, l'autorità che presiede allo Stato francese ha definito "Maggio 68" come l'origine di un rilassamento e di un relativismo morale, di un'indifferenza e di un cinismo sociale di cui sarebbero vittime la virtù politica e un capitalismo che si presume dotato di scrupoli. L'accusa è talmente scandalosa nel suo cinismo e talmente ingenua nella sua mal celata astuzia che è inutile perdere tempo a con fu tarla. Tuttavia è inquietante e significativo che si sia anche solo potato concepire un attacco così grossolano. Inquietante per l'intransigenza alla quale vogliono prepararci e significativo per l'angolazione del suo attacco: accusare il 68 di immoralità significa mantenere intatta la fiducia nelle virtù di una buona politica e negli scrupoli di un buon capitalismo, entrambi al servizio dei cittadini-lavoratori-risparmiatori. Ma era proprio alla politica in sé e al capitalismo in sé che si rivolgeva il movimento profondo del '68. Era contro la democrazia gestionale che si rivolgeva la sua veemenza ed era addirittura un'interrogazione sulla verità della democrazia che vi si tentava di profilare.

Il proposito delle pagine che seguono è individuare e prolungare quel tentativo.

I

'68-'08

C'è un rapporto assai stretto e assai profondo tra la rievocazione del quarantesimo anniversario del '68 e l'effervescenza attuale intorno alla questione della democrazia, di cui testimoniano tante pubblicazioni. Il '68, infatti, ha cominciato a mettere in dubbio, senza che allora ce ne fossimo resi veramente e completamente conto, la certezza democratica che in quel momento sembrava confortata dai progressi della decolonizzazione, dall'autorità crescente delle rappresentazioni dello "Stato di diritto" e dei "diritti umani" e, nello stesso tempo, dall'esigenza sempre più chiara di una giustizia sociale i cui modelli non fossero tributari dei presupposti che il termine "comunismo", così come avevamo finito per intenderlo, implicava.

Per questo motivo un anniversario del 68 ha senso solo se possiamo celebrare i quarantanni - una maturità ancora capace di inquietudine e di avventura - di un processo, di una mutazione o di uno slancio che, in quell'anno del "22 marzo", non faceva che mostrare i suoi primissimi segni precursori e che ancora oggi è a uno stadio poco più che iniziale.

Non c'è quindi nessun motivo per parlare di un'"eredità" del '68 - né quando ci si pronuncia, in maniera abbastanza ridicola, a favore della sua liquidazione né quando se ne vogliono invece cogliere i frutti pretendendo di rinnovare una sua presunta primavera. Non c'è nessuna eredità, non c'è stato nessun decesso. Lo spinto non ha mai smesso di soffiare.

Il '68 non è stato né una rivoluzione, né un movimento di riforme (benché ne sia derivata tutta una serie), né una contestazione, né una ribellione, né una rivolta, né un'insurrezione, benché sia possibile rintracciare in esso i tratti di tutte queste posture, postulazioni, ambizioni e attese. La caratteristica più propria e singolare del 68, che gli ha contento quasi naturalmente il diritto di portare a guisa di patronimico il suo monogramma calendariale - come prima di lui '89,

'48 o '17 - può essere individuata solo abbandonando, almeno parzialmente o relativamente, tutte queste categorie.

Ciò che aveva preceduto il 68 determinandone la condizione di possibilità fondamentale - le altre condizioni dipendevano da circostanze più limitate: arcaismi in Francia, pesantezza in Germania, accanimento degli Stati Uniti in Vietnam, eccetera - era stata, per puntare diritto all'essenziale, una delusione poco visibile ma insistente, un sentimento tenace della mancata riconquista di quanto all'indomani della seconda guerra mondiale sembrava aver fatto il suo ritorno trionfale: la democrazia, appunto.

In altri termini il 68 è stato non solo possibile ma necessario (nella misura in cui è lecito fare appello a questo concetto nella storia) perché ciò di cui la seconda guerra mondiale era sembrata solo la deplorata interruzione - l'esordio di un relativo concerto o di una concertazione, se non di un consenso, del mondo delle nazioni democratiche e l'inizio di un diritto internazionale - era lungi dall’aver ritrovato il suo corso e dal potere affermare le sue certezze. Al contrario, l'incertezza minava tacitamente ciò che voleva essere una grande "ricostruzione" per utilizzare il termine che servì da motto alla trasformazione della CFDT[1]

II

Democrazia inadeguata

Quel tempo non si accorgeva del ritardo che impercettibilmente accumulava rispetto a se stesso. Qualche cosa nella storia stava superando, debordando o sviando il corso principale delle attese e delle lotte che proseguivano quelle dei due mezzi secoli precedenti .

L'Europa non capiva fino a che punto non fosse più quella che aveva creduto di essere e forse nemmeno fino a che punto non riuscisse a diventare quello che tuttavia cercava di costruire: l'"Europa" come entità spirituale e come unità geopolitica. La guerra fredda appariva come lo scontro fra le risposte possibili alle sfide della storia del mondo industriale e democratico: ci s'immaginava ancora la possibilità di un altro soggetto del corso delle cose (di un progresso contemporaneamente tecnico e sociale), soggetto modellato sull'una o sull'altra visione dell'uomo e della sua comunità, visione nella quale si faceva a gara quanto a "terze vie", a idee regolatrici post-coloniali e post-sovietiche insieme, nonché nelle varie maniere per superare la democrazia "borghese". In vari modi, i Consigli o le Autogestioni, le Democrazie dirette o le Rivoluzioni permanenti occupavano un orizzonte che restava quello della possibilità di un'azione organizzata, ossia organica, e di una pianificazione o di una prospettiva il cui schema formale si era introdotto perfino nella concezione dello Stato.

Non sapevamo che stavamo uscendo dall'epoca delle immagini del mondo" (per riprendere, deliberatamente, il titolo di un testo nel quale Heidegger, nel 1938, mostrava la chiusura di un'"epoca") e quindi anche delle previsioni di un mondo trasformato - riformato, rinnovato, ossia ricreato o rifondato.

Non lo sapevamo fino al punto di misconoscere ciò che era accaduto e ancora accadeva in nome di ciò che si cominciavano a chiamare i "totalitarismi". Ci si era abituati molto presto - troppo presto, troppo in fretta, in effetti ancora prima dell'invenzione della parola - a designare con questo termine, della cui validità si è così

spesso discusso, e della cui genericità si deve diffidare, il male politico assoluto opposto alla democrazia, da una parte, e dall'altra un male venuto da chissà dove, piombato sulla democrazia da un fuori già in sé negativo (perversione di una dottrina oppure follia di un uomo). Il pensiero che questa venuta potesse essere dovuta a motivazioni e ad attese sorte all'interno delle stesse democrazie, anche se allora non era completamente assente, non aveva tuttavia prodotto un sufficiente bisogno di riflettere su ciò che aveva reso la democrazia inadeguata rispetto a se stessa, sia che si trattasse della perdita di una forma raggiunta per un momento (come immaginavano i sostenitori dell'idea repubblicana) oppure di un difetto costitutivo di una democrazia che non sapeva, non poteva o non voleva portare alla luce il demos che doveva costituirne il principio.

Il pensiero di un'inadeguatezza della democrazia (rappresentativa, formale, boriluse) nei confronti della sua stessa Idea - e, quindi, nei confronti di una verità del "popolo" e di un'altra del kratein, del potere - era stato presente, e talvolta in modo assai attivo, prima della seconda e anche della prima delle guerre "mondiali". Ma il più delle volte era servito soltanto ad alimentare proprio i movimenti "totalitari" o per lo meno a costruire una specie di aura marginale intorno all'uno o all'altro: non era possibile non essere più o meno "marxista", sia pure in versioni sofisticate o estetizzate, oppure era necessario essere "rivoluzionario", sia pure in modo "conservatore" o "spirituale". In ogni modo, il pensiero si distoglieva dalla democrazia, giungendo nel migliore dei casi a considerarla il male minore. Ma in questo modo essa non poteva che rivelarsi portatrice della menzogna dello sfruttamento o di quella della mediocrità, oppure di entrambe le menzogne riunite. Così la politica democratica sprofondava inevitabilmente in una duplice negazione: di giustizia e di dignità.

III

Democrazia esposta

Se, a partire dalla seconda guerra mondiale, la democrazia è stata sottoposta a un riesame, ciò è avvenuto non tanto in sé quanto per via della sua opposizione - veemente e legittima - ai "totalitarismi", il cui ricordo (nel caso dei fascismi) e la cui crescente denuncia (nel caso degli stalinismi) continuavano a ingiungere di voltare loro le spalle. Questo voltare le spalle non ha tuttavia coinciso con una presa di coscienza del fatto che le catastrofi politiche maggiori della metà del secolo non erano sopraggiunte per l'irruzione di demoni inspiegabili. Gli schemi rimanevano quelli della barbarie, della follia, del tradimento, della deviazione o della malvagità: il più delle volte, si è dimenticato, forse non deliberatamente ma in una specie di sonnambulismo, ciò che pure si poteva imparare o dedurre da certe analisi (per esempio da Batiale e Benjamin fino ad Arrenda o... Tocqueville).

Insomma, abbiamo visto la democrazia attaccata, ma non abbiamo visto che essa stessa si era esposta agli attacchi e chiedeva di essere reinventata e non solo difesa così com'era. Il 68 è stato il primo insorgere dell'esigenza di una tale invenzione.

Fino a quel momento, la sinistra europea si era mobilitata nelle lotte di decolonizzazione e nella ricerca di svariate rifondazioni (di estrema sinistra o di sinistra sociale) destinate a rompere con quello che allora veniva detto il comunismo "reale" e la cui realtà era tutto tranne che comunista. Ma le lotte di decolonizzazione così come l'esigenza di rottura spesso occultavano, con la loro urgenza e il loro fervore, il fatto che non basta riaggiustare una visione traviata o insufficiente. Occultavano il fatto che non poteva bastare rettificare l'immagine del buon soggetto della storia.

Nel frattempo, infatti, aveva avuto inizio un profondo cambiamento del pensiero - ma del pensiero nel suo significato più ampio e serio, più attivo e operativo: il pensiero in quanto piano di

riflessione della cultura, della vita e delle forme di valutazione. E probabilmente in questo periodo che cominciava a farsi sentire, in un modo molto diverso da quello istrionico e sinistro del Terzo Reich, l'esigenza nietzschiana di una "trasvalutazione di tutti i valori". Ecco perché, a dispetto delle anime belle, siamo stati e restiamo nietzschiani da questo punto di vista; insomma apriamo una strada per uscire dal nichilismo. Sappiamo che è una strada angusta e difficile, ma è aperta.

È infatti l'uscita dal nichilismo che si è intrapresa quando abbiamo cominciato a uscire da un confronto fra concezioni e valutazioni che segretamente (e/o a loro insaputa) condividevano tutte il fatto che si riferivano o sembravano riferirsi in ultima istanza solo a scelte, a opzioni sempre più o meno soggettive - in una specie di democraticismo generale dei valori. In verità, però, stava avvenendo una dislocazione di tutto il regime di pensiero che permetteva il confronto fra le opzioni. Non uscivamo, infatti, soltanto dalle "concezioni", dalle "visioni" o dalle "immagini" del mondo (Weltbilder). Uscivamo anche dal regime generale in cui la visione in quanto paradigma teorico implica anche che si possano tracciare orizzonti e determinare vedute e previsioni operative. Tra i profondi sconvolgimenti della de colonizzazione - accompagnati dall'espansione di modelli ora socialisti-rivoluzionari, ora socialisti-repubblicani - cosi come da mutazioni tettoniche del pensiero e delle rappresentazioni -, lasciavamo l'età della "Storia", come Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze o Derrida avevano subito diagnosticato, mentre Sartre si sforzava con audacia di riprendere su nuove basi il pensiero del soggetto della prassi sociale.

IV

Del soggetto della democrazia

Non c'è stato invano questo "pensiero 68" che alcuni hanno creduto e credono ancora di potere consegnare al sarcasmo. Non erano giochi o fantasmi di "intellettuali", erano anche il sentimento, la disposizione, ossia l'habitus e l'ethos che penetravano le mentalità e lo spirito pubblico. Unito alla diffidenza nei confronti di una certa rappresentanza dei partiti e dei sindacati, quell'ethos tendeva a svincolare l'azione politica dal quadro convenuto dell'esercizio e della presa del potere - che fosse per via elettorale o per via. insurrezionale - e dal riferimento a modelli o a dottrine (dopo poco si sarebbe detto "ideologie") in un senso inedito del termine: configurazione di idee, corpi di pensiero, e non più riflesso rovesciato del reale.

In vari modi - in modi molto diversi, addirittura opposti - si abbandonava il regime della "concezione" (concezione del soggetto e soggetto della concezione, controllo dell'azione e azione di controllo, visione e previsione, proiezione e produzione degli uomini e dei loro rapporti) per aprire un altro regime di pensiero: non più produrre forme che avevano il compito di modellare un dato storico già in qualche modo preformato in se stesso - quanto meno preformato da un'idea generale di "progresso" e dalla possibilità di esaminare il corso delle cose in nome di una ragione disponibile - ma esporre gli obiettivi stessi (l'"uomo" o l'"umanesimo", la "comunità" o il "comunismo", il "senso" o la "realizzazione") a un superamento di principio: a ciò che una previsione non è in grado di esaurire perché questo mette in gioco un infinito in atto[2].

Non c'è mai stato, nel vivo e nella serietà di quel tempo di pensiero, nessun tentativo di mettere in crisi o di destabilizzare il soggetto a favore di non si sa quale orchestrazione di forze e oggetti, come ci si compiace di ripetere. C'è stata apertura del "soggetto" a quello che Pascal già sapeva esplicitamente, lui che inaugura questo tempo "moderno" - o come lo si vorrà chiamare - colpendolo con

questa formula che equivale a un'ingiunzione, a una promessa e a un rischio assoluti: l'uomo supera infinitamente l'uomo. Su questa base il "soggetto", il "soggetto" presunto di un essere-a-sé, autoproduttore, autoformatore e autoteleologico, il soggetto della propria presupposizione e della propria previsione, costui — individuale o collettivo che fosse - si scopriva infatti già superato dagli eventi.

Ebbene questo soggetto era al cuore della democrazia.

Rappresentativa o diretta, la democrazia non ha ancora chiaramente liberato le sue "concezioni" dal presupposto del soggetto padrone delle proprie rappresentazioni, volizioni e decisioni. Ecco perché è legittimo interrogarsi sulla realtà ultima del gesto elettorale tanto quanto sulla "democrazia dei sondaggi". Cosa che non implica che si debba semplicemente sostituire la rappresentanza politica con la presentazione - ossia l'imposizione - del bene o del destino del (o dei) popolo(i).

Oggi può accadere che ci siano molte ambiguità intorno alle autocritiche reali o presunte della democrazia. I principi democratici si possono ritorcere contro se stessi o si può approfittare di una fin troppo visibile debolezza per pervertire i "diritti umani", come si fa quando si tacciano di "razzismo" le critiche rivolte contro certi comportamenti religiosi, oppure quando, in nome di un "multiculturalismo" politicamente "corretto", ci si arrabatta per giustificare la subordinazione delle donne. In modo più insidioso ancora, si può falsificare alla radice la libertà d'espressione attraverso un insegna mento e una vita culturale assoggettati all'ipnosi della superstizione. Ma queste minacce assai reali non devono – tutt’altro - incoraggiare le democrazie ad abbandonare la propria lucidità.

V

Potenza d'essere

Il 68 ha avuto proprio il merito di guardarsi bene dalla volontà di presentare e dettare una visione, la sua direzione e i suoi obiettivi. (Ha avuto questo merito essenzialmente là dove è stato più propriamente "68", cosa che sfugge a uno sguardo semplicemente sociostorico o, peggio, psicosociologico).

Un modo di uscire dalla Storia era stato - già prima della guerra - il ricorso a un pensiero del "messianismo", rappresentato più come un evento di rottura della e nella Storia che come l'avvento di un Salvatore o di un Giustiziere. Un pensiero del tempo nella disgiunzione piuttosto che nella concatenazione, nella secessione piuttosto che nella successione. Questo ricorso al messianismo è proseguito, anche recentemente, soprattutto a partire da alcune proposte di Derrida. Non riapriremo qui la discussione su che cosa giustifichi o meno l'uso del lessico messianico: basterà sottolineare il senso complessivo di ciò che, in relazione alla Storia e a partire dagli anni '20, sarà stato comunque il sintomo ricorrente di un'esigenza, sentita sempre di nuovo, di sostituire l'evento a qualsiasi specie di avvento. Il '68 non ha fatto nessun ricorso al tema del "messianico" - neanche se debitamente qualificato come "senza messianismo" o "senza Messia". Ma è lecito proporsi, per un momento, di vedere nel 68 un'ispirazione "messianica", perché invece di elaborare e portare avanti visioni e previsioni, modelli e forme, si preferiva salutare il presente di un'irruzione o di una distruzione che non introduceva nessuna figura, nessuna istanza, nessuna nuova autorità.

Ciò che conta in questa prospettiva non sono l'"antiautoritarismo" e il senso libertario o libertino che - non senza motivo — si attribuisce a 68 nel bene come nel male; ciò che conta e uno dei sensi di questa verità: che l'"autorità" non possa essere definita da alcuna autorizzazione preliminare (istituzionale, canonica, normata), ma può solamente procedere da un desiderio che vi si esprime o vi si

riconosce. Non c'è soggettivismo, e tanto meno psicologismo, in questo desiderio, ma l'espressione di una vera possibilità e quindi di una vera potenza d'essere.

Se la democrazia ha un senso, può essere solo quello di non disporre affatto di un'autorità identificabile a partire da un altro luogo e da un altro slancio che non sia quello di un desiderio - di una volontà, di un'attesa, di un pensiero - in cui si esprime e si riconosce un'autentica possibilità di essere tutti insieme, tutti e ognuno. Bisogna ripeterlo ancora una volta: non è un caso se i termini "comunismo" e "socialismo", quale che fosse la torsione cui erano stati sottoposti, siano stati i portatori dell'esigenza e del fervore che il termine "democrazia", appunto, non riusciva o non riusciva più ad alimentare, se ne ricorda di colpo, nel presente di un'affermazione che ci tiene innanzitutto a liberarsi da ogni identificazione.

VI

L'infinito e il comune

La democrazia non ha sufficientemente capito che doveva essere anche "comunismo" in qualche modo, perché altrimenti non sarebbe stata che gestione delle necessità e dei compromessi, priva di desiderio, cioè di spirito, di soffio, di senso. Non si tratta quindi solamente di afferrare uno "spirito della democrazia", ma innanzitutto di pensare che la "democrazia" è spirito prima ancora di essere forma, istituzione, regime politico e sociale. Ciò che in questa affermazione può apparire inconsistente, "spiritualistico" e "idealistico" contiene invece la necessità più reale, più concreta e più pressante.

Se il *contratto* di Rousseau ha un senso che va oltre l'angusto perimetro giuridico e difensivo nel quale lo confina il suo concetto datato, è perché non produce i principi di un corpo comune che si governa senza produrre anche e innanzitutto, in maniera più essenziale, un essere intelligente e un uomo, come dice letteralmente il testo.

Lo spirito della democrazia non è niente meno che questo: il soffio dell'uomo, non dell'uomo di un umanesimo che si misura all'altezza dell'uomo dato - e dove prenderemmo questo dato? In quali condizioni, in quale statuto? - ma dell'uomo che supera infinitamente l'uomo. Ciò che finora è mancato è Pascal con Rousseau. Marx è riuscito quasi a congiungerli, lui che sapeva che l'uo-mo si produce e che questa produzione vale infinitamente di più di qualsiasi valutazione misurabile. Ed è Marx che lega per sempre il suo nome - il suo nome proprio, non l'appellativo "marxismo" - all'esigenza comunista che d'altronde, pensata in questo modo, si capisce meglio come abbia potuto resistere e imporsi fino ad essere confusa con un'illusione.

Questa esigenza, quella dell'uomo, dell'infinito e del comune - la stessa, declinata, modulata, modalizzata - non può essere, per essenza, né determinata né definita. C'è qui una componente di incalcolabilità

che probabilmente è la parte la più ribelle alle requisitorie di una cultura del calcolo generalizzato - chiamato "capitale". Questa componente reclama di farla finita col calcolo delle previsioni, con l'anticipazione dei profitti. Non che questo debba annullare qualsiasi anticipazione, preparazione e computo di misure più giuste (nel doppio senso di questo termine). Ma occorre anche che l'infinito dell'esigenza trovi la sua collocazione - il suo tempo, il suo momento. Per un certo tempo - breve, com'era giusto che fosse - il tempo di '68 è stato meno chronos che kairos: meno durata e successione che occasione, incontro, venuta senza avvento, senza intronizzazione, andata e venuta di un'apprensione del presente come presenza e co-presenza dei possibili. Questi stessi possibili si definivano meno come diritti che come potenze: potenzialità apprezzate meno per la loro "fattibilità" che per l'apertura, l'espansione d'essere che offrivano come potenze e senza doversi sottomettere a una realizzazione incondizionata, tanto meno a una reificazione. L'incondizionato deve invece restare anche, nella sua assolutezza "irrealizzabile", una componente della messa in opera.

VII

Partizione dell'incalcolabile

In altri termini, un più-che-opera o un'inoperosità è decisiva per l'opera dell'esistenza: ciò che essa mette in comune non è solamente dell'ordine dei beni scambiabili, ma anche dell'ordine del non scambiabile, del senza-valore perché al di fuori di qualsiasi valore misurabile.

La parte del senza-valore - parte della partizione dell'incalcolabile e quindi, strettamente parlando, non condivisibile - eccede la politica. La politica deve rendere possibile l'esistenza di questa pane, ha come compito mantenerne l'apertura, assicurarne le condizioni d'accesso, ma non ne assume il contenuto. L'elemento nel quale si può condividere l'incalcolabile ha per nome l'arte o l'amore, l'amicizia o il pensiero, il sapere o l'emozione, ma non la politica - sicuramente non la politica democratica. Questa si astiene dalla pretesa di partecipare a questa partizione, ma ne garantisce l'esercizio.

E dall'attesa di una condivisione politica dell'incalcolabile che deriva la delusione di fronte alla democrazia. Siamo rimasti prigionieri di una visione della politica come messa in opera e attivazione di una condivisione assoluta: destino di una nazione, di una Repubblica, destino dell'umanità, verità del rapporto, identità del comune. Tutto quello che poteva essere assorbito dalle glorie monarchiche e che i "totalitarismi" hanno cercato di sostituire con una gloria letteralmente democratica: potere assoluto di un Popolo identificato nella sua essenza e nel suo corpo vivente, popolo dei Lavoratori o degli Autoctoni, autoproduzione e autoctonia di un Principio che si è sostituito ai Prìncipi di un tempo.

Dimentichiamo così che le monarchie avevano potuto essere di diritto divino solo lasciando sussistere al loro interno - ma come al loro fianco, come a margine - almeno un altro principio di partizione o di sussunzione: quello di un'autorità e di una destinazione divina che non si sono mai semplicemente confuse con l'autorità e la destinazione

politica. Perfino nell'Islam, c'è stata una distinzione tra l'ordine propriamente teologico e l'ordine propriamente politico. In verità, apparteneva già alle origini greche della politica separare due ordini, e le religioni civili dell'antichità non si fondevano con le iniziazioni, le estasi o le rivelazioni alle quali riservavano uno spazio[3].

La politica è nata dalla separazione tra se stessa e un altro ordine, che oggi il nostro spirito pubblico non intende più come divino, sacro o ispirato, ma che nondimeno mantiene la sua separazione (ancora una volta attraverso l'arte, l'amore, il pensiero...) - una separazione che si potrebbe dire quella della verità o del senso, di questo senso del mondo che è fuori dal mondo, come dice Wittgenstein: il senso come fuori, aperto nel bel mezzo del mondo, proprio in mezzo a noi e tra di noi come la nostra comune partizione. Questo senso che non conclude le nostre esistenze, che non le sussume sotto un significato, ma che semplicemente le apre a se stesse, cioè le une alle altre.

Il '68 ritrovava - o sperimentava di nuovo, in modo inedito - il senso di questo senso: a fianco alla politica, di contro a essa, ma anche contro di essa o attraverso di essa.

VIII

Infinito nel finito

Sulla nascita della democrazia ha gravato l'oblio di cui abbiamo parlato. Immaginando che la monarchia dovesse assumere l'integralità del destino - dell'esistenza o dell'essenza - dei popoli, delle nazioni o delle comunità, il primo pensiero della democrazia era destinato a deludere se stessa: se Rousseau si rassegna a pensare che la democrazia propriamente detta (diretta, immediata, spontanea) sia adatta solo a un popolo di dei, è perché egli è convinto che il popolo dovrebbe essere divino, che l'uomo dovrebbe esserlo, e cioè che l'infinito dovrebbe essere dato.

Ma l'infinito dato non è l'infinito del superamento di cui parla Pascal. L'infinito superamento supera infinitamente anche se stesso. Non è né dato né da dare. Non va presentato né in un significato né in un'identità. Il che non gli impedisce tuttavia di esse re infinito in atto, infinito attuale e non potenziale: non già inseguimento indefinito di una fine continuamente rinviata, ma presenza attuale, effettiva e consistente. Questo non significa che esso sia dell'ordine del misurabile e neanche del determinabile in generale. E presenza dell'infinito nel finito, aperto nel finito (proprio ciò che Derrida esprimeva in questi termini: "La differanza infinita è finita" - "différance" non significava per lui "ritardo", ma presenza assoluta dell'incommensurabile).

L'infinito non dovrebbe essere dato, e l'uomo non dovrebbe essere (un) dio. Questa lezione - radicale, in verità, che coglie l'uomo alla sua radice, come vuole Marx, c questa radice è in eccesso infinito rispetto all'uomo - è il correlato dell'invenzione della democrazia. E Marx, in fondo, sapeva che l'uomo eccede infinitamente l'uomo. Non ci ha riflettuto né l'ha formulato in questi termini, ma ciò che il suo pensiero inevitabilmente implica è che la produzione (sociale)

dell'uomo da parte dell'uomo è un processo infinito - e in questo senso più che un "processo", più che un'evoluzione, più che uri

progresso. Marx sa (ma non cercheremo di dimostrarlo in questa sede) che l'uomo "totale" è un infinito, che il "valore" in senso assoluto (né d'uso, né di scambio) è un infinito e che l'"uscita dall'alienazione" è un infinito. Ciò di cui abbiamo bisogno, allora, sono Pascal e Rousseau con Marx.

Non dimenticare che l'uomo non è die, che la sua assunzione in un assoluto non si presenta, ma ha luogo hic et nunci in una presenza che la "dignità della persona" e i "diritti dell'uomo" non possono assolutamente garantire, anche se non è possibile prescinderne; non dimenticare, dunque, che il "comune", il demos, può essere sovrano solo a condizione di distinguerlo appunto dall'assunzione sovrana dello Stato e di qualunque conformazione politica: ecco la condizione della democrazia. E quanto, dal 68 in poi, richiede di essere capito.

IX

Politica distinta

Questo non definisce una politica. E nemmeno determina in maniera sufficiente che cosa debba essere il campo propriamente politico. Ma, se non altro, tiene a distanza la massima "tutto è politica" che, contro ogni apparenza, è probabilmente una massima perfettamente neo teologica. Né tutto, né ovviamente nulla, la politica va compresa in una distinzione - e in un rapporto - con quello che non può né deve essere assunto da essa, non perché debba essere assunto da un'altra istanza (arte o religione, amore, soggettività, pensiero...), ma perché tutti e ognuno debbono farsene carico secondo modalità che è essenziale che rimangano diverse o perfino divergenti, molteplici o perfino eterogenee.

La politica - il cui sogno democratico - socialista è stato che essa scomparisse come istanza separata e ritornasse impregnando tutte le sfere dell'esistenza (il giovane Mais si esprime presso a poco in questi termini), non può che essere separata. Non già separata dalla presa di distanza sospettosa nei confronti dei "polititi", ma separata secondo l'essenza dell'essere-in-comune che consiste nel non farsi ipostatizzare in nessuna figura o significato.

E partendo da questa considerazione, apparentemente lontana dalla preoccupazione politica, che si può tracciare il contorno democratico della politica. Si comprende allora che questo implica anche il distinguere la politica nei due sensi del termine - tener-la distinta e accordarle le distinzioni che le spettano: in particolare, cessare di dissolvere l'esercizio e i simboli del potere in un democraticismo dell'indistinzione nel quale tutto e tutti sarebbero sullo stesso piano e sullo stesso livello. Uno dei segni più ecla-tanti del malessere democratico è dato dalla nostra incapacità di pensare il potere altrimenti che come l'istanza avversa e malvagia, il nemico del popolo, oppure come la realtà infinitamente moltiplicata e dispersa di tutti i rapporti di forza possibili. In nome della considerazione dei

"micropoteri si dimentica l'ordine specifico del potere (politico) e la sua destinazione propria e distinta.

Ma, in generale, è un compito di distinzione che l'esigenza democratica ci mette di fronte. E questo compito di distinzione è proprio ciò che può aprire la strada per uscire dal nichilismo. Il nichilismo, infatti, non e altro che l'annullamento delle distinzioni, l'annullamento dei sensi o dei valori. Senso o valore hanno luogo solo nella differenza: un senso si distingue da un altro come la destra dalla sinistra o la vista dall'udito, e un valore è essenzialmente non equivalente a ogni altro. Ciò che ha determinato la critica nietzscheana dei "valori" e la nota debolezza delle "filosofie dei valori" è stato il fatto di pensare i valori come riferimenti dati - ideali o normativi - sulla base di un'equivalenza degli stessi gesti di valutazione. Il valore, invece, consiste innanzitutto nella distinzione del gesto che lo valuta, lo distingue e lo crea, Abbiamo bisogno di questo apparente ossimoro: una democrazia nietzscheana.

X

Inequivalenza

Ebbene il mondo democratico ha avuto il suo sviluppo nel contesto - al quale è legato fin dall'origine - dell'equivalenza generale. Questa espressione - ancora una volta di Marx - non designa solamente l'equiparazione generale delle distinzioni e la riduzione delle eccellenze alla mediocrità - tema che ha dominato, come si sa, l'analisi heideggeriana del "si" (in cui è possibile vedere uno degli, impasse sintomatici della filosofia di fronte alla democrazia - e questo senza voler in alcun modo pregiudicare l'analisi più precisa che occorrerebbe fare). Essa designa innanzitutto il denaro e la forma-merce, ossia il cuore del capitalismo. E doveroso trarne un insegnamento molto semplice:

il capitalismo, nel quale o con il quale, se non addirittura come il quale, la democrazia ha avuto origine, è innanzitutto, nel suo principio, la scelta di un modo di salutazione: mediante l'equivalenza. Il capitalismo proviene dalla decisione di una civiltà: il valore è nell'equivalenza. La tecnica che si è sviluppata all'interno e per effetto di quella decisione - mentre il rapporto tecnico col mondo è propriamente e originariamente umano — è una tecnica sottomessa all'equivalenza: a quella di tutti i suoi fini possibili, e anche, in modo almeno altrettanto patente che nell'ambito del denaro, a quella dei fini e dei mezzi.

La democrazia può perciò diventare tendenzialmente il nome di un'equivalenza ancora più generale di quella di cui parla Marx: fini, mezzi, valori, sensi, azioni, opere e persone tutti interscambiabili, perché tutti ricondotti a niente che li possa distinguere, tutti rapportati a uno scambio che, ben lungi dall'essere una "partizione" nel senso ricco di questa parola, non è altro che sostituzione dei ruoli o scambio dei posti.

Il destino della democrazia è legato alla possibilità di una trasformazione del paradigma dell'equivalenza. Introdurre una nuova

inequivalenza che, ovviamente, non sia quella del dominio economico (il cui fondamento resta l'equivalenza), quella dei feudi e delle aristocrazie, né quella dei regimi dell'elezione divina e della salvezza, e neppure quella delle spiritualità, degli eroismi e degli estetismi, questa è la sfida. Non si tratterà di introdurre un altro sistema di valori differenziali: si tratterà di trovare, di conquistare un senso della valutazione, dell'affermazione valutativa che offra a ciascun gesto di valutazione - decisione d'esistenza, d'opera, di contegno - la possibilità di non essere già misurato in anticipo da un sistema dato, ma di essere invece ogni volta, l'affermazione di un "valore" - o di un "senso" - unico, incomparabile, insostituibile. Solo questo può smuovere il presunto dominio economico che è solo l'effetto della decisione fondamentale per l'equivalenza.

Contrariamente a quanto sostiene l'individualismo liberale che produce solo l'equivalenza degli individui - anche quando li battezza "persone umane" — e l'affermazione di ciascuno che il comune deve rendere possibile: un'affermazione che "valga" però tra tutti e in qualche modo attraverso tutti e che rimandi a tutti come alla possibilità e all'apertura del senso singolare di ognuno e di ogni rapporto. Solo questo permette di uscire dal nichilismo: non la riattivazione dei valori, ma la manifestazione di tutti su uno sfondo in cui il "niente" significa che tutti valgono incommensurabilmente, assolutamente e infinitamente.

L'affermazione del valore incommensurabile può apparire un pio idealismo. Ma bisogna invece intenderla come un principio di realtà: non è una fantasticheria, non è la proposta di un'utopia e nemmeno di un'idea regolatrice, ma l'affermazione che è da questo valore assoluto che bisogna partire. Mai da un "tutto si equivale" - nomini, culture, parole, credenze - ma sempre da un "niente si equivale" (tranne il monetizzabile, che ogni cosa può sempre diventare). Ognuno — ogni "uno" singolare di uno di due, di molti, di un popolo - è unico di un'unicità, di una singolarità che obbliga infinitamente e si obbliga a essere messa in atto, in opera e in lavoro. Contemporaneamente, però, l'uguaglianza rigorosa è il regime in cui si condividono questi incommensurabili.

XI

Spazio formato per l'infinito

La condizione per l'affermazione inequivalente è politica in quanto il politico deve costruirne lo spazio. Ma l'affermazione stessa non è politica. La si potrà chiamare come si vuole - esistenziale, artistica, letteraria, sognante, amorosa, scientifica, pensante, vagabonda, ludica, amichevole, gastronomica, urbanistica...: la politica non sussume nessuno di questi registri, ma dà loro spazio e possibilità.

La politica non fa che disegnare il contorno o i contorni plurali di un'indeterminazione nella cui apertura possono aver luogo delle affermazioni. La politica non afferma, accoglie le esigenze dell'affermazione. Non produce né il "senso" né il "valore", permette che essi trovino posto e che questo posto non sia quello di un significato compiuto, realizzato e reificato che abbia la pretesa di essere una figura compiuta del politico.

La politica democratica rinuncia a darsi una configurazione: rende possibile una proliferazione di figure afferriate, inventate, create, immaginate, e così via. Ecco perché la rinuncia all'Identificazione non è una pura ascesi, non rimanda al coraggio o a una virtù dell'astinenza - che sarebbero ancora pensati con una sorta di rassegnazione, come un'occasione mancata. La politica democratica apre lo spazio per identità molteplici e per la loro partizione, ma essa stessa non deve configurarsi. È quanto il coraggio politico, oggi, deve saper dire.

La rinuncia all'identificazione massima - sostenuta dall'immagine di un re, di un Padre, di un Dio, di una Nazione, di una Repubbli-ca, di un Popolo, di un Uomo o di un'Umanità, o perfino di una Democrazia - non contraddice - anzi - l'esigenza dell'identificazione intesa come la possibilità per tutti e per ognuno di identificarsi (oggi si direbbe di "soggettivizzarsi") avendo posto, ruolo e valore - inestimabile - nell'essere-insieme.

Ciò che fa la politica, ciò che la il "ben vivere" attraverso il quale Aristotele la determina, è un "bene" che appunto non si determina in

nessun modo, in nessuna figura, in nessun concetto. E nemmeno, quindi, attraverso la figura o il concetto della polis. Questa è solamente il luogo da cui (piuttosto che "in cui"), il luogo a partire dal quale - e tuttavia senza uscirne, senza uscire dal mondo che da ogni parte confonde le città, le nazioni, i popoli, gli Stati - è possibile disegnare, dipingere, sognare, cantare, pensare, sentire un "ben vivere" che sia alla misura incommensurabile dell'infinito che ogni "bene" porta con sé.

La democrazia non è figurabile. O meglio non è, per essenza, figurale. E forse il solo senso che in definitiva le si possa attribuire: la democrazia depone l'assunto della figurazione di un destino, di una verità del comune. Ma impone di configurare lo spazio comune in modo tale che sia possibile aprire in esso tutto il pullulare possibile delle forme che l'infinito può assumere, delle figure delle nostre affermazioni e delle dichiarazioni dei nostri desideri.

Quello che accade nell'arte da cinquant'anni a questa pane mostra in modo eclatante quanto questa esigenza sia reale. Quanto più la città democratica rinuncia a darsi una configurazione, quarto più abbandona i suoi simboli e le sue icone in modo talvolta anche rischioso, tanto più essa vede sorgere tutte le aspirazioni possibili verso forme inedite. L'arte si torce nello sforzo di dare alla luce forme che essa stessa vorrebbe in eccesso su tutte le forme che prendono il nome di "arte" e sulla forma e sull'idea stessa di "arte". Che siano il rock o il rap, le musiche elettroniche, i video, le immagini di sintesi, il tag, le istallazioni e le performance, o i nuovi interpreti di forme rivisitate (come il disegno o la poesia epica), tutto testimonia di una febbrile attesa, di un bisogno di afferrare in modo nuovo un'esistenza in piena trasformazione. Se c'è "crisi", come si dice, del romanzo è perché dobbiamo inventare un nuovo racconto della nostra storia ormai priva di Storia. E se c'è body art - e fino al sangue, fino alla sofferenza - è perché i nostri corpi desiderano comprendersi altrimenti. E che questo passi attraverso tutti i fraintendimenti possibili non è un'argomentazione sufficiente. Perché tutto questo passa anche attraverso tutte le esigenze, tutti gli appelli possibili. Dobbiamo esercitarci ad ascoltare.

Ma tutto questo apre anche di nuovo la questione intorno a ciò che la città in quanto tale debba fare in proposito. Non deve né farsi carico della forma o del racconto né esimersene. E certamente un dilemma che mette a nudo in modo sofferto le ambiguità delle "'politiche culturali"- ambiguità di coloro che le gestiscono e di coloro che le

richiedono. Non c'è una risposta semplice, forse non c'è affatto "risposta". Ma occorre fare opera, e bisogna sapere che la democrazia non è assumere la politica in opera.

XII

Praxis

Mi si dirà che così sostengo apertamente che la democrazia non è politica! E che così vi pianto in asso, privi di mezzi d'azione, d'intervento, di lotta, cullandomi nel mio "infinito "...

Tutto al contrario. Ribadisco, infatti, che ormai la questione politica può essere posta in maniera seria solo considerando che la democrazia intraprende un superamento di principio dell'ordine politico - ma un superamento che ha luogo solo a partire dalla polis, dalla sua istituzione e dalle sue lotte che dobbiamo pensare sub specie ìnfinìtatìs umani generis. E in questo senso che parlo di "spirito" della democrazia: non "uno" spirito che ne distingue la mentalità, il clima, il postulato generale, ma il soffio che deve ispirarla, che effettivamente l'ispira, se solo sappiamo impossessarcene, cosa che presuppone che riusciamo a percepirlo.

Se l'azione politica è paralizzata come lo è oggi, è perché essa non può più essere mobilitata a partire da un "primo motore" dotato d'energia motrice: non ce ne sono più in politica e tutta la politica deve essere rimobilitata a partire da altrove. E non c'è neppure un altro primo motore economico che non sia il capitale o la sua crescita, almeno finché l'economia stessa continuerà a essere pensata come motrice della politica e di tutto il resto, per via dell'effetto della scelta che valorizza l'equivalenza valorizzando l'idea di un "progresso" che avrebbe il compito di moralizzare l'indifferenza di questa equivalenza.

Ed è proprio perché questa scelta profonda - che si è prodotta dal Rinascimento fino al XIX secolo - ha esaurito le sue virtù e rivela il suo esaurimento che non c'è più "sinistra", sebbene ci siano sempre più motivi di quanti ne occorrano per arrabbiarsi e lottare, per denunciare ed esigere - per esigere il giusto, il vitale, il bell'infinito dell'uomo, di un uomo al di là dei suoi diritti.

Oggi è anche possibile che questa scelta prosegua altrimenti. E’ possibile che l'uomo non desideri in fondo nient'altro che il "male":

non il "ben vivere" di Aristotele, che richiede un sempre nuovo supplemento della "vita", un'espansione al di là della sua necessità, ma quell'altro supplemento e quell'altra espansione che possono venire dall'annientamento di se-stessi e degli altri, e dal comune ridotto alla comune carbonizzazione. Sì, questo è possibile, e il tempo attuale dell'umanità ci rappresenta una comunità di carnai, di fame, di suicidi e imbarbarimenti.

Questa possibilità conduce a un'evidenza infuocata la questione insistente di ciò che io qui chiamo "comunismo" in quanto verità della democrazia: perché nulla è più comune della comune polvere alla quale siamo promessi. Niente realizza meglio l'equivalenza e la sua entropia definitiva. Niente è più comune della pulsione di morte - e il punto non sta nel capire se le politiche tecnologiche di Stato che hanno permesso Auschwitz e Hiroshima abbiano scatenato pulsioni di questo genere, ma piuttosto nel capire se l'umanità ormai appesantita dai suoi milioni di anni non abbia scelto da qualche secolo la via del proprio annientamento.

Ma questo nulla è un nulla sostanziale: è meno "cosa comune" (res publica communis) che "comune in quanto cosa, cosificata" (e quindi già, almeno fino a un certo punto, "merce"). Se è questo che vogliamo, dobbiamo sapere anche che cosa questo volere significa: non già che "Dio è morto", ma che la morte diventa il nostro Dio.

Democrazia vuol dire che né la morte né la vita valgono in se stesse, ma che vale soltanto l'esistenza condivisa in quanto si espone alla sua assenza di senso ultimo come al suo vero - e infinito - senso d'essere.

Se il popolo è sovrano, deve farsi carico di ciò che Bataille intende quando scrive che la sovranità non è niente[4].

Farsi carico di quest'apertura significa rendere possibile l'iscrizione finita dell'infinito. Da questa scelta fondamentale - è la scelta, dobbiamo ripeterlo, di un'intera civiltà - risulta l'annullamento inevitabile dell'equivalenza generale, che è l'indefinito perpetuato al posto dell'infinito inscritto, l'indifferenza al posto della differenza affermativa, la tolleranza al posto del confronto, il grigio al posto dei colori.

Penetrare in questo pensiero è già agire, è essere nella prassi per mezzo della quale si produce un soggetto trasformato piuttosto che un prodotto conformato, un soggetto infinito piuttosto che un oggetto finito.

Anche nel caso in cui questa destinazione dovesse a sua volta

condurre solo alla successione delle loro figure imponenti e periture. Ma allora il niente non è preso affatto sul serio, ed è alla religione oppure al nichilismo che in fin dei conti si dà l’ultima parola. La democrazia esige invece che non ci sia un'ultima parola, e che il niente-nessun re-tromondo - sia preso sul serio assolutamente, nell'infinità che esso apre nella piena finitezza.

Questa prassi è la sola - prima di ogni riforma, di qualsiasi regolamentazione, di qualsiasi gestione prudenziale - che possa intraprendere più di una contestazione e più di una rivolta: distruggere lo zoccolo dell'equivalenza generale e metterne in discussione la falsa infinità.

XIII

Verità

Ricapitoliamo e concludiamo.

La verità della democrazia è questa: essa non è una forma politica tra le altre, a differenza di quanto fosse per gli antichi. Non è affatto una forma politica, o almeno non è in primo luogo una forma politica. E per questo che facciamo tanta fatica a trovarle la sua giusta o buona determinazione, ed è anche per questo che può apparire omogenea e conforme al dominio dei calcoli dell'equivalenza generale e della sua appropriazione (chiamato "capitalismo").

Nella sua inaugurazione moderna, la democrazia si è voluta come rifondazione integrale della cosa politica. Chi vuole fondare scende innanzitutto più a fondo del fondamento stesso. La democrazia (ri)genera l'uomo, dichiara Rousseau. Riapre su nuove basi la destinazione dell'uomo e, così, del mondo. La "politica" non può più indicare la misura né il luogo di questa destinazione o "destin-erranza" (Derrida). Deve permetterne la messa in gioco e garantirne i luoghi molteplici, ma non l'assume.

La politica democratica è, quindi, politica che si ritrae dall'assunzione. Taglia corto con qualsiasi forma di "teologia politica", sia essa teocratica o secolarizzata. Pone come assioma che né tutto (né il tutto; è politica. Che tutto (o il tutto) è molteplice, singolare-plurale, iscrizione in frammenti finiti di un infinito in atto ("arti", "pensieri", "amori", "gesti", "passioni" possono essere alcuni nomi di questi frammenti).

La democrazia è:

- in primo luogo il nome di un regime di senso, la cui verità non può essere sussunta in nessuna istanza ordinatrice, né religiosa, né politica, né scientifica o estetica, ma che impegna interamente l'"uomo" in quanto ri-schio e chance di "se stesso", "danzatore sull'abisso", per usare termini deliberata-mente paradossali e nietzscheani. Questo paradosso mette bene in luce che cosa è in gioco:

la democrazia è aristocrazia egualita-ria. Questo primo senso del termine assume un nome politico solamente in modo accidentale e provvisorio; - in secondo luogo, il dovere di inventare la politica non dei fini della danza al di sopra dell'abisso, ma dei mezzi per aprire o mantenere aperti gli spazi della loro messa in opera. Questa distinzione dei fini e dei mezzi non è data, così come non è data la distribuzione degli "spazi" possibili. Si tratta di trovarli, di inventarli o di inventare come smettere di cercarli. Ma, per prima cosa, la politica deve essere riconosciuta come distinta dall'ordine dei fini - anche se la giustizia sociale costituisce evidentemente un mezzo necessario per tutti i fini possibili.

Prendiamo un esempio relativamente semplice: la salute. Non è dato che La salute debba (né possa) essere regolata dalla durata della vita né da un equilibrio fisiologico regolato a sua volta da misure che rispondono a un ideale di durata o di performance...

Che cosa voglia dire "salute" non è determinabile solo in opposizione a "malattia", né in generale per mezzo di quello che è per noi la medicina. Medicina, malattia, salute hanno valori, significati e modalità che dipendono da scelte profonde operate da una cultura e da un ethos che precede ogni "etica" e ogni "politica". Una politica della salute può solo rispondere a scelte, a orientamenti che non può modificare. (Per questo motivo, il termine "biopolitica" si fonda su una confusa ipertrofia del senso di "politica"). Una "salute" è un pensiero, è un cogliere l'esistenza, è - per dirlo volutamente in un modo che sarà giudicato iperbolico e arcaico - una metafisica, non una politica.

L'iperbole merita di essere sviluppata: la democrazia è in primo luogo una metafisica e solo in secondo luogo una politica. Ma questa non è fondata da quella: non è altro che la condizione del suo esercizio. Pensiamo innanzitutto l'essere del nostro essere-insieme-nel mondo e poi vedremo quale politica permette che questo pensiero tenti la sua sorte. È sempre possibile dilatare il senso dalle parole, rendere "politica" uguale a "metafisica": ma così si perde o si confonde una distinzione il cui principio deve essere consustanziale alla democrazia. Questo principio sottrae dall'ordinamento dello Stato - senza pregiudicare le funzioni che gli sono proprie - l'assunzione dei fini dell'uomo, dell'esistenza comune e singolare.

1 Acronimo della Confédération Française Démocratie du Travail, uno dei maggiori sindacati francesi [N.d.T]. - emblematica dello spirito democratico del tempo.

2 Ecco perché il "comunismo" va pensato meno come un'ipotesi, come fa Badiou - e quindi meno come un'ipotesi politica da verificare attraverso un'azione politica presa anch'essa in uno schema di lotta classica - che come un dato, come un fatto: il nostro primo dato. Innanzitutto, noi siamo in comune. Poi, dobbiamo diventare ciò che siamo: il dato è quello di un'esigenza, ed essa è infinita.

3 Quando si parla di "teologia politica" e soprattutto quando si usa l'aggettivo "teologico-politico", il più delle volte si produce, distorcendo il senso che questi termini hanno in Carl Schmitt, il loro inventore, un effetto di confusione: si crede di designare un'alleanza, o addirittura la fusione fra due registri, insomma una teocrazia, laddove si tratta invece di una distinzione assai netta. (Una precisazione: il Tractatus teologico-politicus di Spinoza non rientra affatto in ciò che Schmitt chiama "teologia-politica". Proprio al contrario).

4 Di per sé, questa qualificazione non contravviene al principio politico della sovranità così come esso è stato elaborato da Bodin (o da Machiavelli) a Cari Schmitt: per questa tradizione la sovranità non è niente - se non il proprio esercizio. Ma per la tradizione questo esercizio ha senso e porta a compimento una destinazione dei popoli. Essa non si depone in nessuna persona, non si delinea in nessun contorno, non si erige in nessuna stele: essa è, semplicemente, il supremo. Niente al di sopra. Né Dio né Maestro. In questo senso democrazia vale anarchia. Ma l'anarchia incita ad azioni, a operazioni, combattimenti, messe in forma che permettono di preservare rigidamente l'assenza dell’archia, posta, deposta, imposta. Il kratein democratico, il potere del popolo, è innanzitutto il potere di mettere in scacco l'archici e poi di prendersi carico, tutti e ognuno, dell'apertura infinita che è stata così messa in luce.